

"L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie" : politique religieuse de Bossuet et de Pascal

Autor(en): **Lazzeri, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **51 (2001)**

Heft 3: **La Bible à la croisée des savoirs**

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381627>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«L'UNITÉ QUI NE DÉPEND PAS DE LA MULTITUDE EST TYRANNIE»

Politique religieuse de Bossuet et de Pascal

CHRISTIAN LAZZERI

Résumé

Cet article se propose de confronter certains aspects de la pensée politique de Bossuet et de Pascal en relation avec leur conception de la religion. On examine dans un premier temps leur mode de lecture de l'Écriture ainsi que les thèses spécifiques qu'ils tirent des textes sacrés concernant aussi bien la finalité du pouvoir politique, que son extension et son mode de gouvernement. Corrélativement, on se demande quelle est la nature des droits des sujets et jusqu'où s'étend leur possibilité de désobéir au pouvoir politique. Enfin, on montre, sur le cas particulier du traitement de la question protestante, comment les deux auteurs mettent en œuvre leurs conceptions respectives des rapports entre pouvoir politique et pouvoir ecclésial.

Le sous-titre de cet article requiert quelques précisions préliminaires afin d'éviter certains malentendus et quelques objections évidentes qui ne manqueraient pas d'être formulées à son encontre. Ce sous-titre peut s'entendre en deux sens : un sens «large» et un sens «étroit».

Au sens *large*, «politique religieuse» peut vouloir dire que l'on s'intéresse à la manière dont la politique trouve sa source et son fondement dans les textes sacrés. On se demande alors comment il est possible, et à quelles conditions, de tirer des Écritures *une* politique, c'est-à-dire un ensemble de thèses politiques capables de justifier l'existence d'un ordre politique, de dégager sa finalité, de légitimer sa forme spécifique de gouvernement et d'énoncer, dans ses grandes lignes, ce que devraient être les décisions des gouvernants au sens large, aussi bien dans le domaine temporel que spirituel. Dans une telle perspective, la première question serait de savoir s'il existe une *unité* et une *cohérence* de cette politique, sous-entendu : peut-on écarter l'idée qu'il puisse y en avoir plusieurs qui pourraient ne pas s'accorder ? La seconde question qui en découle consiste à se demander à *quel type* de lecture et d'interprétation les textes sacrés devraient être soumis pour trancher entre les politiques concurrentes possibles que l'on vient d'évoquer ; pratiquera-t-on à leur endroit des lectures littérales, figuratives, symboliques, allégoriques ? Pratiquera-t-on des lectures pré-

conditionnées par des thèses politiques, philosophiques ou théologiques que les textes sacrés seraient supposés confirmer ? Ces lectures seront-elles filtrées par les enjeux politiques et religieux de la conjoncture dans laquelle on se trouve ? Le simple énoncé de ces questions témoigne de l'ampleur de la tâche et de la témérité qu'il y aurait à la traiter dans un article. Aussi bien, cette question demeurera-t-elle à l'arrière-plan de cet article et on y fera allusion dans telle ou telle circonstance lorsqu'une thèse importante de Bossuet ou de Pascal s'appuie sur un extrait des Écritures qui la justifie et qu'il faut juger de la valeur de l'argument.

La seconde signification de ce sous-titre est plus *étroite* : elle concerne le contenu de leur politique en matière religieuse, mais pourrait-on dire aussi, le contenu de *toute* politique en matière religieuse. Et comme le suggère la citation de Pascal dans le titre, c'est cet objet qui sera privilégié dans cet article. On s'intéressera alors à la manière dont Bossuet et Pascal se posent les mêmes questions que celles qu'on vient d'évoquer ci-dessus concernant la genèse et l'organisation de l'ordre politique, mais avec une insistance particulière sur les décisions des gouvernants en matière *religieuse*. Quels sont, de ce point de vue, les rapports entre les deux auteurs ou du moins entre leurs problématiques respectives ? À des degrés divers, ils sont tous deux des acteurs importants de l'histoire religieuse du XVII^e siècle français à laquelle ils participent avec des positions bien différentes. L'un, Bossuet, est prêtre, précepteur du Dauphin (1670-1681), évêque de Meaux (1681-1704). Activement préoccupé par les problèmes politico-religieux dans lesquels il intervient plus ou moins directement, depuis la crise gallicane, consécutive à la position du pouvoir royal sur la régale spirituelle, jusqu'à l'affaire de l'enseignement religieux dans les missions en Chine, en passant par la lutte contre le jansénisme des années 1690, contre le quiétisme et contre les Églises protestantes ¹. L'autre, Pascal, est un laïc, membre du groupe janséniste avec lequel il entretient des relations complexes, qui ne dispose d'aucun pouvoir institutionnel, mais qui n'en est pas moins activement engagé dans un conflit avec les jésuites et à travers eux avec la manière dont s'exerce le pouvoir papal dans la conjoncture des querelles religieuses du XVII^e siècle.

Au-delà de cette diversité de conditions, on pourrait remarquer que leur position théologique aurait pu les rendre assez proches : on sait qu'ils sont tous deux des augustiniens convaincus ² ; qu'ils partagent l'idée d'une théologie de

¹ Sur tous ces événements de l'histoire religieuse cf. A. ADAM, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 1968, ainsi que J. LE BRUN, Chapitre X de la *Nouvelle Histoire de l'Église. Réforme et Contre-Réforme*, Paris, Seuil, 1968, vol. 3.

² Pour PASCAL, cf. *Écrits sur la Grâce*, [ÉG] p. 317 sq. ; *Entretien avec M. de Sacy* [ES] ainsi que *Pensées*, fr. 117 ; 133 ; 134 ; 136 ; 138 ; 139 ; 166 ; 427 ; 149 ; 393 ; 444 ; les références sont ici aux *Œuvres* de Pascal, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963 ; pour BOSSUET, cf. *Traité de la concupiscence*, Paris, Les Belles-Lettres, 1930, p. 12, 20, 40, 47, 54, 59, 62.

la grâce³ ; qu'ils ont une conception assez voisine de la volonté⁴, donc de la concupiscence et des effets de l'amour-propre en matière morale et politique⁵ ; ils éprouvent tous deux une même méfiance à l'égard des philosophes, craignent tous deux qu'une morale naturelle fondée sur la raison ne se substitue à la foi et aux commandements de la loi divine révélée⁶. Enfin, ils sont tous deux activement engagés dans la construction de l'unité religieuse du royaume⁷. Ces points de convergence possible ne peuvent masquer des différences assez nettes, allant jusqu'à de véritables oppositions. Dans *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, texte posthume publié en 1709, Bossuet entreprend de tirer du commentaire des Écritures une politique valable pour le royaume de France et même pour les États catholiques européens. Tirer une politique d'un tel commentaire, cela peut vouloir dire bien des choses, mais pour Bossuet, cela ne peut avoir qu'un seul sens : appliquer directement les formes d'organisation politiques et le mode de gouvernement des anciennes tribus d'Israël aux grandes monarchies administratives du XVII^e siècle, *sans transition et sans médiation*⁸ ; c'est un choix qui pouvait ne pas être partagé et que l'on pouvait contester. On sait, par exemple, que Spinoza au chapitre XVIII du *Traité théologico-politique*, en réponse aux pasteurs qui voulaient faire des Pays-Bas un «nouvel Israël», répond que les Néerlandais du XVII^e siècle ne pourraient adopter les mœurs de l'ancien Israël que dans la mesure où ils en adopteraient intégralement l'ensemble des institutions politiques et religieuses, sous-entendu : ce qu'ils ne sont pas prêts de faire, sans renoncer à leurs libertés civiles, à leurs institutions comme à leur développement commercial. Or, cette idée du nouvel Israël ne pose pas de problème à Bossuet qui, à certaines exceptions près, entend tirer sa politique de l'Ancien Testament et construire la figure d'une monarchie paternelle qui revêt les

³ Pour PASCAL, cf. ÉG, p. 312-313 ; pour BOSSUET, cf. *Traité*, cit., p. 69-70 et *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1671, p. 66.

⁴ Pour PASCAL, cf. ÉG p. 322 ; *Pensées*, fr. 134 ; 525 ; 539 ; 710 ; *De l'Art de Persuader* [AP], p. 355. Pour BOSSUET, cf. *Traité*, cit., chap. 11, 12, 15. Cf. «Sermon pour la fête de tous les saints» in *Sermons choisis de Bossuet suivis d'extraits de ses divers sermons*, Paris, Librairie de Paris, 1920, p. 440-441. Pour Bossuet, comme pour Pascal, la volonté va toujours au bien et désire seulement le bonheur, cf. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris, Jules Delalain et fils, 1877, p. 41, mais, à la différence de Pascal, le cartésianisme de Bossuet particulièrement sensible dans le *Traité* soumet la volonté à la raison (cf. p. 43), ce qui est irrecevable pour Pascal.

⁵ Pour PASCAL, cf. *Discours sur la condition des Grands*, [DCG], p. 367 ; *Pensées*, fr. 136 ; 137 ; 139 ; 210 ; 597 ; 615 ; 797 ; pour BOSSUET, cf. *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* ; l'édition de référence sera celle de J. LE BRUN, Genève, Droz, 1967, p. 13.

⁶ Pour PASCAL, cf. ES, p. 295 ; BOSSUET, *Traité de la concupiscence*, cit., p. 26, 59.

⁷ Pour PASCAL, cf. *Pensées*, fr. 974 ; 981. Pour BOSSUET, *Politique*, p. 212 ; 213-216 ; 219 ; 229-230.

⁸ Cf. les pertinentes remarques de M. Prélôt et J. Truchet in J. TRUCHET, *Politique de Bossuet*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 29-30.

attributs du roi de paix, de justice, mais surtout du roi incarnant *l'unité religieuse du royaume*, ce qui est, comme on va le voir, son objectif essentiel.

À cette fin, il lui faudra pratiquer une lecture de l'Ancien Testament consistant à transformer tout énoncé particulier concernant le peuple juif en proposition *universelle*, valable pour tout État monarchique qui cherche à s'appuyer sur la vraie religion. Cela posé, il lui faudra établir le fondement paternel du pouvoir monarchique et fixer les attributs de la souveraineté – Bossuet préconisera, sur ce point, la solution d'un absolutisme tempéré. Il lui faudra déterminer les conditions de l'obéissance des sujets et il contestera radicalement l'idée d'un droit de résistance possible à l'exercice du pouvoir qu'il appelle «arbitraire». Il lui faudra penser les rapports de l'Église et de l'État à travers la question de l'organisation de l'unité religieuse du royaume et de la protection des droits et privilèges de l'Église et il se révélera partisan d'une intervention active de l'État concernant le premier point. Enfin, il lui faudra définir la forme de cette intervention et on sait qu'il est partisan d'une politique de conversion des hérétiques et des schismatiques, au besoin par la rigueur. Sur tous ces points, on peut dire que la position de Pascal s'oppose à peu près terme à terme à celle que défend l'évêque de Meaux. On se propose de montrer dans les pages qui suivent de quelle manière se construit cette position et avec quels instruments. Cette confrontation, bien évidemment, ne possède absolument aucun sens *chronologique* dans la mesure où Pascal ne pouvait connaître le livre de Bossuet, elle ne possède qu'une signification *théorique* dans la mesure où elle ne s'intéresse qu'à la façon dont un ensemble de questions se trouve réfracté au sein de deux problématiques différentes. Plus encore, si on fait succéder, dans cette confrontation, Pascal à Bossuet c'est parce qu'il semble que certaines difficultés rencontrées dans le cadre conceptuel de la pensée de Bossuet peuvent trouver une solution dans le cadre conceptuel des *Provinciales* et des *Pensées*.

Pour analyser en premier lieu la pensée de Bossuet, on procédera en cinq moments. On analysera d'abord ses thèses relatives à l'origine du pouvoir politique, puis celles qu'il énonce pour fixer la fonction du pouvoir monarchique ainsi que celles au moyen desquelles il détermine les propriétés de ce même pouvoir. On examinera, en quatrième lieu, sa conception de la résistance au pouvoir arbitraire et enfin la politique qu'il préconise pour parvenir à l'unité religieuse du royaume.

1. *Bossuet lecteur de Hobbes*

Le texte qu'il faut suivre ici est *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* que l'on complétera au besoin par d'autres ouvrages, traités, sermons, mémoires, histoires, etc. La première thèse qu'entend établir Bossuet ne concerne pas d'abord l'ordre politique mais plus généralement le rapport social qui le précède et cette thèse est issue de deux sources. La première est l'Écriture à travers le recours à l'Ancien Testament concernant la genèse du

genre humain dans son unité du point de vue généalogique⁹ et le Nouveau Testament avec l'affirmation de l'unité morale du genre humain par l'amour réciproque des hommes¹⁰. La seconde source est aristotélicienne (on en trouve des traces dans les lectures que fait Bossuet de Platon et Aristote)¹¹ et elle concerne les formes de solidarité antérieures au lien politique de la cité qui consistent dans la coopération en vue de la satisfaction des besoins et en vue du bénéfice de la concorde¹². Cette seconde source peut être complétée par un recours au vocabulaire de l'intérêt largement répandu en France depuis la première moitié du XVII^e siècle¹³. Le lien social se caractérise donc par la coopération matérielle, l'accord moral et la concorde, mais il s'agit plutôt là d'un jugement *normatif* que *descriptif* car, comme le fait observer Bossuet citant saint Augustin : «il n'y a rien de plus sociable que l'homme par sa nature, ni rien de plus intraitable ou de plus insociable par la corruption»¹⁴. Cette insociabilité *de fait* qui se substitue à la sociabilité *de droit* est due à la corruption et celle-ci, comme le montrent le *Traité de la concupiscence*¹⁵ et certains sermons¹⁶, découle de l'amour propre et de l'ensemble des passions qu'il engendre. Bossuet ne fournit aucune analyse du processus qui va du premier aux secondes, mais, contrairement à la thèse d'Albert Hirschman selon laquelle les intérêts peuvent contrebalancer les passions¹⁷, il soutiendrait plutôt l'idée que les passions sont plus puissantes que les intérêts et qu'elles conduisent à des situations de conflit. Et dans une telle situation où chacun doit lutter contre une multitude de concurrents, les droits individuels s'annulent parce qu'ils se contredisent¹⁸. La conclusion de la 5^e proposition de l'article 3 du Livre I résume l'argumentation en expliquant que «où il n'y a point de maître, tout le monde est maître ; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave»¹⁹.

⁹ Cf. BOSSUET, *Politique*, p. 8-10.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 6-8.

¹¹ Cf. TH. GOYET, *Bossuet, Platon et Aristote. Notes de lecture*, Paris, Vrin, 1964.

¹² Cf. BOSSUET, *Politique*, p. 9-11.

¹³ Cf. BOSSUET, *Divers écrits ou mémoires sur le livre intitulé Explication des maximes des saints*, Paris, impr. de J. Anisson, 1698, p. IV-XX : Bossuet connaît très bien le langage de l'intérêt et ses connotations qu'il exploite avec raffinement dans sa controverse avec Fénelon ; cf. aussi, CH. LAZZERI, «Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII^e siècle», in *Politiques de l'intérêt*, Ch. LAZZERI, D. REYNIÉ (éd.), *Annales de l'université de Franche-Comté*, 1999, p. 145-191.

¹⁴ Cf. *Politique*, p. 13 ; *Traité de la concupiscence*, p. 84.

¹⁵ Cf. *Traité de la concupiscence*, Ch. XI-XV.

¹⁶ Cf. «De la corruption et de la fausseté des hommes» in *Sermons et extraits*, cit., p. 472 ; cf. aussi «Sermon sur la justice» in *ibid.*, p. 307.

¹⁷ Cf. A. O. HIRCHMAN, *Les passions et les intérêts. Une apologie du capitalisme avant son triomphe*, Paris, P.U.F., 1981.

¹⁸ Cf. *Politique*, p. 19.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 22 ; cf. aussi «5^e Avertissement aux Protestants» (1690), cit. in J. TRUCHET, *op. cit.*, p. 83-85.

Comment Bossuet justifie-t-il ses propositions sur l'état de guerre entre les hommes dans cette situation pré-politique ? Dans la mesure où il entend tirer de l'Ancien Testament des thèses universelles, il cite sur ce point une phrase de Genèse 1,23 où Dieu dit : «Je vous donne toute plante qui porte son germe sur la terre et tous les bois qui y naissent», sous-entendu : voici comment se justifie l'idée selon laquelle dans une situation de conflit chacun peut s'emparer de tout ce qu'il peut défendre par la force ²⁰. Or Genèse 1,23 justifie certainement l'idée d'une propriété indivise du monde que Dieu donne aux hommes, mais nullement l'idée d'un droit naturel illimité de chaque homme. Bossuet se porte ici bien au-delà de ce que le texte lui permettrait de soutenir. De la même manière, lorsqu'il veut illustrer à nouveau le comportement conflictuel des hommes dans cette situation, il cite Genèse 13,6-9 concernant la séparation d'Abraham et de Lot qui ne peuvent faire coexister, sur un même territoire, des troupeaux trop nombreux et des bergers en conflit. Or, cela n'illustre nullement l'idée d'un désir d'accumulation indéfinie de propriété et d'une séparation radicale entre les hommes qui en résulte. Le texte biblique traite simplement du cas d'un accord entre frères pour ne pas se gêner sur un territoire trop étroit et pour éviter les querelles ²¹. Bossuet, une fois encore, sollicite le texte biblique et lui fait dire à peu près le contraire de ce qu'il dit. Comment peut-il tirer de ces deux textes une proposition *théorique* concernant les rapports interindividuels dans une situation de conflit, en l'absence de tout gouvernement ? C'est qu'en fait, il superpose au texte de l'Écriture un autre texte qui est celui de Hobbes ; d'un Hobbes sans doute considérablement déformé, mais où on reconnaît néanmoins l'écho du *De cive* ²². D'une façon générale, on rencontrera le procédé à de nombreuses reprises dans le commentaire de Bossuet. Lorsqu'il veut justifier l'unité et l'indivisibilité de la souveraineté ²³ ; lorsqu'il veut justifier la possession sans partage de la force par le souverain ²⁴, c'est aux textes de Bodin, de Hobbes, et de Cardin Le Bret qu'il se réfère ; lorsqu'il veut justifier l'idée que le premier empire parmi les hommes est paternel c'est à Aristote qu'il en appelle ²⁵, pour ne citer que les exemples les plus voyants.

Bossuet pratique ainsi une stratégie de lecture qui associe à un *littéralisme intégral* une *sur-interprétation* qui inclut, dans bien des occasions, une projection de textes sur celui de l'Écriture. Il n'est d'ailleurs nullement le seul dans ce cas, dans la mesure où il est le continuateur d'une longue tradition ²⁶. Sa nouveauté sur ce point tient plutôt à la sélection des textes contemporains dont il use et dont on vient de donner un rapide échantillon.

²⁰ Cf. *Politique*, p. 19.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 17.

²² Cf. TH. HOBBS, *De cive, ou les fondements de la politique*, S. SORBIÈRE trad., présentation par R. POLIN, Paris, Sirey, 1981, préf. p. 65 ; I, § 4, p. 82 ; III, § 12, p. 111.

²³ Cf. *Politique*, p. 96.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 20, 94.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 46.

²⁶ Cf. PH. BUC, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen-Âge*, Paris, Beauchesne, 1994.

Quoi qu'il en soit, c'est à partir de cette situation de conflit que le pouvoir politique se trouve engendré et cela d'une double manière :

a) D'une part, il se produit sous la forme d'un pouvoir monarchique à partir du pouvoir paternel étendu à un regroupement de familles que Dieu sanctionne au besoin en recourant au serment et à l'alliance avec son peuple. Mais, en aucun cas, il ne repose sur un accord de nature contractuelle entre les membres de la multitude comme le soutiennent d'abord les monarcho-maques, puis les théoriciens du contrat et tout spécialement Jurieu auquel Bossuet s'oppose vivement sur ce point ²⁷.

b) D'autre part, le pouvoir peut être engendré par la conquête, c'est-à-dire par un pouvoir reposant sur la force : mais, l'article 2 du livre II (prop. 1) précise que la guerre de conquête doit être légitime ²⁸ et la proposition 2 ajoute que la conquête doit s'accompagner d'une possession paisible du territoire et du peuple en question pour que naisse un véritable droit de gouvernement.

Une fois établis l'origine et le fondement du pouvoir par transformation du pouvoir paternel en pouvoir monarchique, la question qui se pose immédiatement consiste à savoir quelle est la fonction du pouvoir monarchique et ce qui découle immédiatement de l'énoncé de cette fonction, ce qui conduit au deuxième moment de l'analyse.

2. *La fonction du pouvoir politique*

Dans la mesure où le pouvoir royal trouve son fondement dans la permission divine, cela implique que Dieu dispose du droit d'accorder un tel pouvoir et ce droit découle du pouvoir préalable de Dieu sur sa création qui en fait le premier d'entre les rois ²⁹. La conséquence immédiate en est que ce droit originaire de Dieu lui permet d'exiger, comme contrepartie du pouvoir qu'il cède, l'obligation de régler dans l'État le culte divin, ce qui engage tout à la fois le salut des sujets et celui du monarque. Or, en suivant Saint Paul (Rm 2,14-15) puis le *Decretum* de Gratien, les *Sentences* de Pierre Lombard et la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, Bossuet soutient que cette obligation, tous les hommes la connaissent puisqu'elle trouve, sinon son *fondement*, du moins son *commencement* dans leur nature et cette obligation découle de la loi naturelle. Simplement, comme il ne s'agit là que d'un «commencement», c'est à la loi révélée qu'il revient d'énoncer de façon complète cette obligation : la seconde proposition de l'article 4 du livre I et les deux premiers articles du livre VII que l'on peut compléter par les *Sermons* nous apprennent que la première obligation du pouvoir monarchique pour remplir sa fonction consiste à établir le culte divin dans l'État : «il faut donc avant toute chose

²⁷ Cf. BOSSUET, «5^{ème} Avertissement aux Protestants», cit., p. 83-84.

²⁸ Cf. *Politique*, p. 60.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 44-45.

régler le culte de Dieu, c'est par où commence Moïse et il pose ce fondement de la société des Israélites. À la tête du *Décalogue* on voit ce principe fondamental 'je suis le Seigneur et tu n'auras point de dieux étrangers'. Ensuite viennent les préceptes qui regardent la société [...] *tel est l'ordre général de toute législation*»³⁰. Il s'agit là d'une proposition universelle valable pour tout type de législation dans la mesure où ce qui est en jeu, c'est le salut des gouvernants comme celui des gouvernés. En second lieu, pour préserver la coopération matérielle et l'accord moral constitutifs du lien social découlant des commandements divins, il faut que le prince, investi du pouvoir, assure la paix dans l'État – donc la sécurité personnelle – et garantisse à ses sujets un droit de propriété.

C'est l'ensemble de ces droits énoncés au livre II et au livre VIII qui forme un bien commun «mondain» permettant de définir la fonction du pouvoir royal et d'évaluer l'ensemble des lois civiles qu'il promulgue. Or, le prince ne peut ordonner son pouvoir à ce bien commun que dans la mesure où ce pouvoir est assuré, consolidé, stable. Sans doute, son pouvoir lui permet-il de disposer sans partage (comme on va le voir) de la coercition et celle-ci possède son importance pour assurer ce même pouvoir. Mais cette importance est *limitée* et ne constitue certainement pas son fondement puisque, excepté la conquête, il faut, pour pouvoir l'employer, être déjà légitimement souverain. Plus encore, le pouvoir de la force ne possède qu'un *effet limité* : dans le *Sermon sur les devoirs des rois* (1662), celui *Sur la divinité de Jésus-Christ* (1669), le *Panegyrique de saint Thomas de Cantorbéry* (1668) ainsi qu'au livre VII (article 6, prop. 2) de la *Politique*, Bossuet répète quasiment mot pour mot la même thèse : que les rois

régnaient sur les corps par la force et *peut-être* sur les cœurs par l'inclination et par les bienfaits. L'Église leur a ouvert une place *plus sûre et plus vénérable* : elle leur a fait un trône dans les consciences en présence et sous les yeux de Dieu même ; elle a fait un des articles de sa foi de la sûreté de leurs personnes sacrées et une partie de sa religion de l'obéissance qui leur est due. Elle va étouffer dans le fond des cœurs non seulement les premières pensées de rébellion, mais encore les moindres murmures et pour ôter tout prétexte de soulèvement contre les puissances légitimes elle a enseigné constamment, et par sa doctrine et par ses exemples qu'il en faut tout souffrir jusqu'à l'injustice³¹.

L'argument est clair : le pouvoir politique qui ne possède qu'un pouvoir sur les corps ne pourrait, par lui-même, disposer les esprits à l'obéissance, s'il n'existait un pouvoir proprement spirituel capable d'agir sur les croyances religieuses parce qu'il a prise sur elles. On comprend alors que les deux premiers articles du livre VII expliquent que, pour conserver l'État, il faut au dedans une «bonne constitution» et celle-ci consiste en deux choses : la religion

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 24.

³¹ Cf. BOSSUET, «Panegyrique de saint Thomas de Cantorbéry», in J. TRUCHET, *op. cit.*, p. 173. «Sermon sur la divinité de Jésus Christ» in J. TRUCHET, *ibid.*, p. 70. «Sermon sur les devoirs des rois», in *Sermons*, cit., p. 227.

d'abord et la justice ensuite ³². De ce point de vue, chez tous les peuples, même les peuples païens, la religion est un principe de croyance et de conduite inviolable et lorsque les peuples prononcent des serments pour respecter le pouvoir et les droits de l'État, cela entraîne la sacralisation du premier et des secondes ³³. Si donc les religions païennes parviennent à un tel résultat, qu'en sera-t-il de la vraie religion ? Reste qu'entre les fausses religions et la vraie, la différence, de ce point de vue, est que les premières laissent une incertitude et un doute qui prédisposent à l'athéisme, alors que la seconde assure un fondement indubitable à l'obéissance ³⁴.

Il apparaît ainsi que la vraie religion ne constitue pas seulement la *fin* de l'État en ce qu'elle fixe son objectif essentiel au salut spirituel ; elle constitue aussi son *moyen* de conservation en vue de cette fin suprême ainsi que du bien commun mondain. Il en découle, comme le dit Bossuet dans la 10^e proposition de l'article 3 du livre VII (commentaire de Rm 13,4) que le prince, ministre de Dieu, est le protecteur du repos public et qu'il doit non seulement soutenir la religion en tant que ministre de Dieu, mais aussi en tant qu'elle constitue le fondement de son trône. L'Église, dépositaire de la vraie foi, doit donc être protégée et défendue, elle qui défend à son tour le trône du prince. C'est ce qui explique cette hiérarchie dans les actes de gouvernement, observable à partir du livre VII de la *Politique* : Bossuet commence par traiter des devoirs du prince envers la religion, puis de la pratique de la justice (VIII), puis de celle de la guerre (IX), et enfin du prélèvement et de l'usage des richesses (X). Cela posé, après avoir traité de la fonction du pouvoir politique, il faut, pour comprendre la politique préconisée par Bossuet, examiner rapidement les droits et les prérogatives attachées à la souveraineté. On en vient donc au troisième moment de l'analyse.

3. *Droits et prérogatives de la souveraineté*

On sera forcément bref sur ce point. Schématiquement on peut dire que Bossuet fera converger deux lignes d'analyse : la première, issue d'une lignée de penseurs tels Bodin, Charron, Hobbes, Cardin Le Bret, soutient que le prince possède la souveraineté pleine et entière à travers la capacité d'ordonner, de faire des lois et de disposer sans partage de la capacité de coercition, et l'ensemble de ces droits qui forme l'unité du pouvoir souverain ne peut être divisé sous peine de le faire disparaître. Il n'existe donc aucun pouvoir capable de juger de l'exercice de celui du prince, ni même capable de le contraindre ³⁵. Mais, dans ce cas, il est parfaitement possible qu'un tel pouvoir soit exercé « arbitrairement » dans le langage de Bossuet, c'est-à-dire de façon tyrannique,

³² Cf. *Politique*, p. 212-214.

³³ Cf. *ibid.*, p. 215-216.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 217.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 92-94 ; 192.

dès lors que les sujets sont traités comme des esclaves dont il peut disposer arbitrairement, dès lors qu'ils ne peuvent jouir en pleine propriété de leurs biens, qu'il n'existe aucun droit de succession et que seule sa volonté fait toute la loi, ce qui signifie, entre autres, que le prince viole les lois fondamentales du royaume³⁶.

La seconde ligne d'analyse est destinée à pallier un tel inconvénient. Elle trouve sa source dans une longue tradition qui commence avec la théologie politique du XII^e siècle et le *Polycraticus* de Jean de Salisbury ; elle se poursuivra au XIII^e siècle avec le *De regimine principum* de Gilles de Rome, la *Somme* de saint Thomas et le *De Legibus et consuetudinibus Angliae* de Henri Bracton et elle consiste à soutenir que le prince est *legibus solutus* à l'égard des lois civiles qu'il peut promulguer et abroger, mais *legibus alligatus* à l'égard des lois naturelles et divines, c'est ce qui fait dire aux théologiens que le prince est tout à la fois au-dessus et au-dessous de la loi. C'est à cette thèse que se réfère encore Bodin à la fin du XVI^e siècle en ajoutant aux lois naturelles et divines les lois fondamentales du royaume. La thèse sera reprise par Charron au début du XVII^e siècle dans *De la sagesse* (1604) ainsi que par une large partie de la littérature des étatistes français de la première moitié du XVII^e siècle³⁷. Bossuet reprend une telle thèse lorsqu'il écrit que les rois sont «soumis aux lois non quant à la puissance coactive, mais quant à la puissance directive»³⁸. Les rois ont le devoir d'obéir aux lois naturelles et fondamentales, mais celles-ci ne possèdent matériellement aucun pouvoir sur eux : leur obligation est simplement morale et cela fonde, pour Bossuet, *un pouvoir absolu mais non arbitraire* qui doit respecter la vie des sujets, préserver leurs libertés et conserver inviolablement leurs propriétés³⁹.

De quelle façon le prince est-il obligé à l'égard des lois naturelles et des lois fondamentales ? Le fondement de son obligation est double : Bossuet utilise d'une part un argument hobbesien⁴⁰ qui pose que la conservation des sujets relève de l'intérêt même du prince⁴¹ et d'autre part, un argument religieux traditionnel selon lequel «la crainte de Dieu est le vrai contrepoids de la puissance»⁴². Pour autant, le caractère non arbitraire du pouvoir monarchique, en l'absence de toute puissance coactive contre lui, ne l'empêche pas forcément de transgresser ses obligations. La question est donc de savoir si une telle transgression possible de la part du prince peut avoir pour contrepartie

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 291-292 ; 293.

³⁷ Cf. CH. LAZZERI, «Le gouvernement de la Raison d'État» in CH. LAZZERI, D. REYNIÉ (éds), *Le pouvoir de la Raison d'État*, Paris, P.U.F., 1992, p. 91-134.

³⁸ Cf. *Politique*, p. 97.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 291-293.

⁴⁰ Cf. HOBBS, *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Trad. de l'anglais annoté et comparé avec le texte latin par F. TRICAUD, Paris, Sirey, 1971, chap. XIX, p. 195 ; XXV, p. 271 ; XXX, p. 361, 370 ; *De cive*, cit., VI, § 13, p. 155 ; XIII, § 2, p. 236.

⁴¹ Cf. *Politique*, p. 96.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 112.

la possibilité pour les sujets de s'y opposer en résistant activement et ouvertement à la coercition. Sur ce point Bossuet est sans ambiguïté et sa réponse est négative, ce qui introduit au quatrième moment de l'analyse.

4. *Une résistance illégitime*

Dans la mesure où le pouvoir émane du droit de Dieu, c'est aller contre ce même droit que de résister au prince et c'est en outre prendre le risque de dissoudre la souveraineté que de le faire. Il faudrait un pouvoir égal ou supérieur à celui du prince pour le contraindre et cette dissociation de la souveraineté en deux ou plusieurs pouvoirs opposés la détruirait, argument analogue à celui de Hobbes et de Le Bret. Plus encore, comme l'objecte Bossuet à Jurieu dans le *Cinquième Avertissement aux Protestants*, l'existence d'un tel droit fait courir le risque de le voir invoquer non seulement par tout le peuple, mais encore par une partie de celui-ci, voire par des particuliers : il n'existerait ainsi plus aucun contrôle sur l'utilisation d'un tel droit et on ne pourrait que difficilement fixer le seuil à partir duquel commence l'oppression et où il devient possible de prendre les armes contre le prince⁴³. À travers Jurieu, Bossuet s'oppose fermement aux monarchomaques, Théodore de Bèze, François Hotman, Philippe Duplessis-Mornay et George Buchanan qui soutenaient la possibilité d'un tel droit de résistance fondé sur un pacte originaire entre les différentes communautés de sujets et la lignée du prince⁴⁴. Mais les monarchomaques insistaient fortement sur l'aspect religieux de l'oppression et sur la nature religieuse de la résistance, ce que Bossuet n'ignore nullement. Aussi, lorsqu'il soutient, dans l'article 2 du livre IV, que les sujets «doivent au prince une entière obéissance» il se doit, en fonction de ses propres prémisses concernant le fondement du pouvoir politique, de traiter la question de l'oppression religieuse et sa réponse est la suivante : il n'est pas possible d'obéir au prince lorsque ses ordres sont contraires aux lois divines et naturelles car ce serait s'opposer à Dieu même qui légitime le pouvoir royal⁴⁵. Mais la question est de savoir de quelle manière on peut et doit désobéir. Or, il est certain, en se fondant sur les paroles mêmes du Christ, que l'on ne peut résister au prince en refusant de lui payer l'impôt sous prétexte de différence de religion⁴⁶. On ne peut non plus arguer de son comportement moral qui violerait certaines lois fondamentales, par exemple, car ses crimes ne peuvent effacer

⁴³ Cf. BOSSUET, «5^{ème} Avertissement aux Protestants», cit., p. 92-93.

⁴⁴ Il est à noter que Hobbes tombe aussi sous la critique de Bossuet dans la mesure où le pouvoir souverain est issu d'un pacte social qui, même si le souverain ne l'a pas conclu, stipule que la fin de l'État réside dans la protection du droit à la vie et de ses dérivés : le non-respect de ce droit par le souverain débouche sur la possibilité d'une résistance au souverain. Cf. CH. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, P.U.F., 1998, chap. VI.

⁴⁵ Cf. *Politique*, p. 193-194.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 194-195.

l'onction royale qui lui donne le pouvoir de commander. Reste le cas spécifique de la persécution religieuse. Or, sur ce point, après avoir soutenu, dans la 2^e proposition de l'article 2 du livre VI, qu'il ne faut pas obéir au prince qui commanderait une chose contraire aux ordres de Dieu, Bossuet explique dans les deux propositions suivantes que l'impiété déclarée du prince et même la persécution n'exemptent pas les sujets de l'obéissance à son pouvoir. Comment peut-on lui obéir et lui désobéir en même temps ? La proposition 6 nous l'apprend : il faut lui obéir, au sens où il ne faut pas lui résister, ni de façon ouverte, ni en protestant, mais il ne faut pas exécuter les commandements donnés et en ce sens il faut désobéir. On se bornera simplement à accompagner la non-exécution de remontrances respectueuses et de prières⁴⁷ et si cela se révèle sans effet, la conclusion tombe à la fin de l'article 2 (4^e proposition) du livre VI : «que si Dieu n'écoute pas les prières de ses fidèles ; que si pour éprouver et pour châtier ses enfants il permet que la persécution s'échauffe contre eux, ils doivent alors se ressouvenir que Jésus Christ les a envoyés comme des brebis au milieu des loups»⁴⁸. La conclusion est semblable dans le *Cinquième Avertissement aux Protestants* et dans le *Panegyrique* : il n'existe donc que la souffrance du martyr sans autre possibilité de recours, sinon à Dieu⁴⁹.

Cependant Bossuet qui réclame que le gouvernement du prince ne soit pas arbitraire, ne fait-il pas obligation au prince – en raison de ses propres prémisses – de se conduire ainsi, dans la mesure où il doit conserver l'unité religieuse du royaume ? Pour le dire autrement, dans la mesure où Dieu exige un culte et que celui-ci doit être celui d'une vraie religion – car seule celle-ci contribue à renforcer le pouvoir du prince – il faut nécessairement assurer l'unité religieuse au sein de l'État ; comment le faire sans recourir, d'une façon ou d'une autre, à des commandements contraires à la religion de ceux que l'on persécute ? Comment ne pas donner aux hérétiques et aux schismatiques des commandements contraires à leurs croyances religieuses ? Cela concerne sans doute les religions non chrétiennes qui pourraient exister dans l'État. Cependant, au sein du christianisme sont visés particulièrement ceux que l'Église condamne, jansénistes ou quiétistes. Mais, cela vise spécifiquement les protestants et nous sommes alors introduits au dernier moment de l'analyse.

5. *L'unité religieuse de l'État*

Que doit faire le prince pour réaliser l'unité religieuse de l'État ? La position de principe qui découle de son devoir fondamental consiste, comme le soutient la 18^e proposition de l'article 5 du livre VII, à «exterminer de bonne

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 203.

⁴⁸ Cf. *ibid.* Cf. aussi «Panegyrique de saint Thomas de Cantorbéry» in J. TRUCHET, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁹ Cf. «5^{ème} Avertissement aux Protestants», p. 93-94 ; cf. aussi «Panegyrique de saint Thomas de Cantorbéry», cit., in J. TRUCHET, cit., p. 95-97.

foi et selon son pouvoir tous hérétiques notés et condamnés par l'Église»⁵⁰. «Exterminer» ne veut pas forcément dire mettre à mort, mais au sens large, «éteindre». Or il existe plusieurs manières d'éteindre un schisme ou une hérésie. En accord avec le pouvoir dont dispose le prince, la plus nette relève de l'usage de la coercition et cet usage, compte tenu de ce qu'on a établi jusqu'ici, est parfaitement légitime. La 10^e proposition de l'article 5 du livre VII dit bien que «ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie»⁵¹. Il est donc possible de recourir à la force et dans cet emploi est comprise l'idée selon laquelle l'hérésie ou le schisme peuvent légitimement être extirpés par la contrainte exercée sur les sujets qui refusent la conversion. Mais cet usage immédiat et sans autre spécification ne serait pas conforme à ce qui est dit en Paralipomènes 30, 8-9 et selon lequel le Seigneur est plein de pitié pour ceux qui reviennent vers lui. Il ne faut donc pas user des rigueurs extrêmes, mais plutôt de la douceur pour convier les schismatiques à se convertir et c'est ce qu'ont fait les rois d'Israël, comme le montre Bossuet dans l'article 5 du livre VII⁵². Mais, si l'exhortation échoue et si, de plus, les schismatiques résistent et prônent la rébellion⁵³, il faudra alors en venir aux dernières rigueurs comme le dit le *Sixième Avertissement aux Protestants*. Cela étant, entre les rigueurs extrêmes et l'exhortation, il existe simplement *la rigueur* et celle-ci s'exercera de trois manières : les textes de référence ici sont le livre VII de la *Politique* et le *Mémoire adressé au Cardinal de Noailles* pour l'application de la Révocation, texte de 1698 destiné à régler les pratiques de conversion après l'échec de la Révocation de l'Édit de Nantes. Les deux premières mesures sont négatives et punitives, la troisième est positive.

1^o) Dans la 9^e proposition de l'article 3 du livre VII, Bossuet, citant en exemple les rois juifs de l'Ancien Testament, explique qu'il faut détruire les idoles, les temples et les autels des schismatiques ; il faut les déchoir de toutes leurs dignités et le *Mémoire* plaide pour une interdiction pure et simple des cultes schismatiques avec obligation de pratiquer un seul culte⁵⁴.

2^o) Dans la 10^e proposition de l'article 3, Bossuet, citant les empereurs romains, s'accorde avec les lois pénales qui consistent en des amendes considérables, la confiscation des biens et la suppression de la capacité d'intester⁵⁵. En complément, le *Mémoire* prône l'incapacité du mariage et l'interdiction de sépulture⁵⁶.

⁵⁰ Cf. *Politique*, p. 268 ; cf. «Sermon sur les devoirs des rois», in *Sermons*, cit., p. 226.

⁵¹ *Politique*, p. 229.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 230.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 228-230 ; «6^{ème} Avertissement aux Protestants», in J. TRUCHET, *op. cit.*, p. 187. Cf. aussi *Histoire des variations des Églises Protestantes*, Paris, impr. de la V^{ve} de S. Mable-Cramoisy, 1688, II, p. 29, 30, 47, 109, 189.

⁵⁴ Cf. *Mémoire adressé au Cardinal de Noailles*, in J. TRUCHET, *op. cit.*, p. 192.

⁵⁵ Cf. *Politique*, p. 230.

⁵⁶ Cf. *Mémoire*, cit., p. 194, n.

3°) Du côté des mesures «positives», si l'on peut dire, c'est-à-dire celles destinées à faciliter la conversion, on trouve énoncée dans le *Mémoire* l'idée qu'il ne faut pas contraindre les protestants à participer à la messe car leur refus intérieur conduirait à une pratique «idolâtre»⁵⁷. En revanche, les parents doivent être contraints, sous peine de sanctions financières sévères, à envoyer leurs enfants jusqu'à l'âge de 16 ans dans des collèges où ils recevront une instruction catholique obligatoire avec un suivi précis et vigilant de la part des curés et des évêques pour vérifier leurs progrès dans la foi⁵⁸. Sans s'attarder sur la nature plutôt modérée de telles mesures au regard de celles proposées par d'autres évêques, on peut formuler au moins deux remarques :

a) dans la mesure où Bossuet distingue entre gouvernement légitime et gouvernement arbitraire et que le premier se caractérise par la garantie de la propriété des sujets, on pourrait lui objecter que la frontière entre les deux types de gouvernement tend à s'effacer (deuxième mesure). Mais il répondrait sans doute que la mesure n'est pas arbitraire car elle n'est pas destinée à satisfaire l'intérêt privé du prince, mais à assurer le salut de l'État.

b) Si on maintient, en revanche, avec Bossuet, que le pouvoir politique ne peut avoir prise que sur les corps et que seule la religion dirigée par l'Église lui assure un consentement solide fondé sur les vérités de la foi, la situation se complique. En effet, le fait d'exiger un recours à la contrainte de la part du pouvoir pour obtenir une conversion par la prescription d'un seul culte, la confiscation des biens, les amendes, la destruction des lieux de culte, la contrainte éducative, tout cela implique que l'Église cherche à obtenir un consentement par les moyens par lesquels les rois sont censés ne pas pouvoir l'obtenir. L'Église est alors sur le point de perdre la spécificité dont elle était dotée pour assurer la bonne constitution intérieure de l'État. Il découle de cela deux conclusions possibles et deux seulement en fonction des prémisses de Bossuet :

1°) ou bien il faut abandonner tout espoir de convertir ainsi les protestants ;

2°) ou bien il faut renoncer à la distinction capitale entre pouvoir sur le corps et pouvoir sur l'esprit.

Mais si on renonce à la première proposition, l'unité religieuse du royaume sera menacée et, par-là même, la consolidation du pouvoir royal. Si on renonce à la seconde proposition, c'est le fondement en conscience de l'obéissance au pouvoir royal qui se trouve menacée. Pire encore, ces deux propositions dont Bossuet ne peut renoncer à aucune se contredisent s'il les conserve toutes les deux : si on admet la seconde, il faut renoncer à la première et si on ne veut pas renoncer à la première il faut renoncer à la seconde : *on ne peut donc en abandonner aucune et on ne peut les conserver ensemble*.

C'est très exactement dans l'énoncé de ce paradoxe que la position de Bossuet et celle de Pascal se croisent, mais de façon contradictoire, car ce que Bossuet considère comme légitime, Pascal le considère comme tyrannique et

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 193.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 195.

ce que Bossuet considère comme nécessaire, Pascal le considère comme impossible. Pour comprendre les raisons d'une telle opposition il faut reconstruire le cadre problématique de la pensée de Pascal.

6. *L'origine de l'État selon Pascal*

Un tel cadre peut être reconstruit en trois temps. Commençons d'abord par le premier moment qui concerne l'origine de l'État. On semble oublier trop souvent, lorsqu'on s'intéresse à la question de l'origine de l'État chez Pascal, que celle-ci prend appui sur une lecture des Écritures et plus spécialement de l'Ancien Testament. On tient ordinairement que, pour Pascal, tout ordre politique trouve nécessairement son origine dans la violence. Mais l'universalité de la proposition est inexacte. Dans les fr. 451 et 454 des «Papiers non classés», Pascal s'intéresse, sur la base de l'Ancien Testament, au rôle de la providence qui préside à la destinée du peuple juif et il décrit celui-ci comme un peuple «grand et nombreux» issu d'un «seul homme» et donc composé de frères. L'Écriture fait assister au développement historique de cette famille qui s'accroît et s'organise politiquement selon les lois divines qui lui sont directement communiquées par Dieu, législateur, gouvernant et juge de ce peuple. Le pouvoir politique semble donc émerger ici pour Pascal, dans des conditions très semblables à ce qu'elles étaient pour Bossuet. Cependant, cette constatation s'accompagne immédiatement d'une restriction considérable. C'est que l'Ancien Testament raconte l'histoire d'un peuple *particulier* au destin singulier et sur cette base, rien n'autorise, contrairement à ce que fait Bossuet, à vouloir faire de cet État théocratique un modèle universel d'organisation politique en prétendant que sa monarchie d'origine paternelle doit s'imposer partout. Il s'agit là au contraire d'une exception que Pascal se garde bien de constituer en modèle. On peut donc dire que, par ce premier geste de réduction du peuple juif à sa *singularité*, Pascal libère du même coup l'espace politique de l'hypothèque de la légitimité d'un seul régime : s'il en existe plusieurs, du moins ne pourront-ils être contestés au nom du modèle d'État théocratique du peuple juif.

À côté de ce premier déplacement, il en existe un second à l'égard de la position de Bossuet. Il faut, pour le saisir, revenir à la première thèse pascalienne concernant la genèse de l'État et, de fait, la situation que décrit Pascal commence par la négation de l'hypothèse de Bossuet. Là où celui-ci voyait le lien social susceptible d'être constitué, avant l'ordre politique, à partir d'une coopération matérielle et d'un accord moral, Pascal conteste que cela puisse être possible, même en pensée, tant la tyrannie de l'amour-propre prend le pas sur tout autre motif de conduite possible⁵⁹. C'est vers le Hobbes du *De cive*

⁵⁹ Cf. PASCAL, fr. 94, 120, 597, 617, 628, 668, 806.

qu'il se tourne lui aussi pour y trouver une formule qui décrive les rapports des hommes dans une situation pré-politique et cette formule est particulièrement radicale. Au § 3 du chapitre VIII du *De cive*, Hobbes, examinant le statut de «l'état de nature par rapport à autrui» expliquait qu'à supposer que les hommes soient «sortis tout à coup de terre comme des champignons» on les verrait alors entrer en conflit. Or, comme en écho à ce texte, Pascal explique au fr. 828 : «figurons-nous donc que nous les voyons commencer [les hommes] à se former. Il est sans doute qu'ils se battront». Il est donc avéré qu'aucun rapport social ne peut exister indépendamment de l'ordre politique. Mais comment celui-ci en vient-il à se former ? Les philosophes du droit naturel et du pacte social, de Grotius à Hobbes, soutenaient qu'il est issu d'un accord contractuel fondé et garanti par des lois naturelles. Or, pour Pascal, la violence de l'état pré-politique ne prend nullement fin sur la base d'un pacte social⁶⁰, et encore moins comme chez Bossuet, sur la base d'un modèle de gouvernement paternel. La solution de Pascal est bien plus brutale, comme le montre la suite du fr. 828 : «il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'ensuite il y ait un parti dominant». Le pouvoir du parti dominant, qui, en vertu d'un rapport de forces favorable, met fin au conflit, se fonde uniquement sur la force et rien d'autre. Il en découle immédiatement qu'une telle origine interdit de considérer que ce pouvoir soit le produit d'une conquête comme chez Bossuet dans la mesure où cette forme de domination ne relève nullement d'une guerre juste. Quant à la possession pacifique sur une longue durée du territoire et du peuple, cela apparaît moins pour Pascal comme un principe de légitimité que comme un *problème* à résoudre qui conduit à traiter la question sur laquelle avait buté Bossuet.

La question que doit résoudre Pascal est la suivante : comment ceux qui dominent à l'origine de l'État peuvent-ils asseoir leur domination sur la force ? C'est ce qui introduit au deuxième moment de l'analyse.

7. *L'incommensurabilité des ordres*

La domination par la force d'un «parti» s'avère problématique non pas parce qu'on pourrait lui opposer l'illégitimité de son pouvoir en vertu du recours à une loi naturelle que les philosophes du droit naturel découvrent ou construisent rationnellement. Le fr. 60 et bien d'autres fragments des *Pensées* expliquent que, bien qu'il subsiste des «traces» de la loi naturelle dans la nature des hommes – comme le soutient aussi Bossuet – celles-ci s'avèrent indéchiffrables et ne peuvent pas plus servir de fondement normatif au jugement moral naturel qu'elles ne peuvent servir de fondement au pacte social. En fait, la question de la possibilité de la domination se pose avec acuité car la coercition

⁶⁰ Cf. Ch. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, P.U.F., 1993, p. 222.

qui assure la victoire du parti dominant peut aussi bien se tourner contre lui, car, obéir à la force, c'est uniquement obéir à l'amour-propre ouvertement exprimé de celui qui domine ; un tel pouvoir sera bien plutôt haï qu'accepté et le rapport de domination ne sera pas stabilisé : il n'est que la poursuite de la guerre dans une autre situation. Ainsi dit Pascal au fr. 828, les maîtres qui désirent conserver leur pouvoir «ne veulent pas que la guerre continue», ils doivent donc assurer leur pouvoir et le conserver sans que la force paraisse constituer son premier et ultime fondement. Le premier objectif des gouvernants consiste donc à faire disparaître, autant que possible, la force qui fonde le pouvoir en promulguant des lois fondamentales qui règlent la forme du pouvoir (monarchie, république)⁶¹, organisent son exercice et assurent sa transmission. Mais la question resurgit de nouveau : comment faire accepter aux gouvernés des lois qui seront de toute façon imposées par la force ? Pour qu'ils y consentent, il faudrait qu'elles soient crues justes, même si cette justice est illusoire, car il n'est pas humiliant d'obéir à la justice⁶². Mais comment la justice pourrait-elle être engendrée par la force ? Sont-elles seulement commensurables pour pouvoir produire des effets l'une sur l'autre ? La théorie pascalienne des *ordres* et plus particulièrement la conception des «ordres de justice» qui en découle conduit à répondre par la négative.

On peut assigner à cette conception une origine religieuse dont Pascal ne fait pas mystère puisqu'il explique au fr. 545 en se référant à un verset célèbre de la première épître de saint Jean (2,16) que «tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie : *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*». Le fr. 933 reprend le même triptyque en précisant qu'il s'agit là de trois «ordres», le premier et le plus bas est celui des riches, des rois et des grands qui ont pour objet le corps, c'est-à-dire l'ordre des grandeurs visibles ; le second qui est intermédiaire est celui des curieux et des savants qui ont pour objet l'esprit et la connaissance, le troisième et dernier est celui des sages qui ont pour objet la justice et le fr. 308 montrera que la charité, se substituant à l'orgueil de la sagesse, est un ordre encore plus élevé.

Cependant, lorsqu'on veut comprendre, au-delà de cette hiérarchie d'origine religieuse, pourquoi il s'agit là «d'ordres» et quels sont les rapports entre ces ordres, on s'aperçoit que Pascal aussi projette sur le texte religieux un autre texte, ou plus exactement un concept mathématique tiré de ses travaux sur les puissances numériques. Ce concept fait apparaître que les ordres possèdent des dimensions incommensurables, de telle sorte que le point n'ajoute ou n'enlève rien à la ligne, la ligne à la surface et la surface au solide. Or, c'est cette hétérogénéité et cette incommensurabilité que Pascal va exporter dans tous les rapports entre les ordres : la raison, le cœur, l'esprit, le corps, la charité sont des ordres incommensurables et sans interaction possible : chacun d'eux ne

⁶¹ Cf. fr. 828.

⁶² Cf. fr. 60, 66, 525.

peut produire des effets qu'à l'intérieur de lui-même sur ses propres objets, mais ne peut agir sur les autres parce que les opérations dans cet ordre conviennent uniquement avec ses propres objets, mais pas avec ceux des autres ordres. La force convient avec le corps ; la démonstration avec la raison ; le savoir avec l'esprit ; l'agrément avec l'amour ; la charité avec la grâce ; l'autorité avec la foi... il découle deux conséquences de ces rapports de convenance «interne» et d'incommensurabilité «externe» :

a) la première est que Pascal appelle «justice» cette convenance interne et il soutient au fr. 58 qu' «on rend différents devoirs aux différents mérites ; devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science» ;

b) la seconde est que la tentative de produire un effet dans un ordre au moyen de la puissance d'un autre est injuste et constitue en outre une violence car il faut ployer les règles d'un ordre à celles d'un autre, ce qui ne peut se faire sans nier la spécificité de l'objet de celui auquel la violence s'applique. Et cette violence injuste, Pascal l'appelle «tyrannie», désir de domination universel hors de son ordre : vouloir faire aimer par la force ; vouloir contraindre par amour ; vouloir faire aimer par démonstration ; vouloir faire percevoir par autorité ; vouloir engendrer la charité par la nature, tout cela relève de la tyrannie. Mais le résultat de cette tyrannie, c'est qu'elle se caractérise inmanquablement par l'échec car il est impossible d'obtenir l'effet désiré. Comme le dit la 12^e *Provinciale* : «c'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les effets de la violence ne peuvent affaiblir la vérité et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence et ne font que l'irriter encore plus [...] la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre»⁶³. Dans le *Discours sur la condition des Grands*, Pascal dit au grand auquel il s'adresse que s'il exige d'être appelé grand géomètre uniquement parce qu'il est grand, il ne réussira jamais, fut-il le plus grand prince du monde⁶⁴. Condamner Galilée, dit la 18^e *Provinciale*, n'a aucun pouvoir sur l'ordre du discours scientifique et sur l'état du mouvement de la terre⁶⁵. Comment Pascal va-t-il utiliser ce concept d'ordre de justice pour penser le rapport entre gouvernants et gouvernés ? La réponse à cette question nous engage dans l'examen du dernier moment.

8. Une nécessaire tolérance

On comprend, à partir de l'analyse qui précède, pourquoi les lois fondamentales promulguées par les maîtres sur la base de la force, ne peuvent engendrer une croyance en leur justice : en fait la force ne peut engendrer aucune croyance et toute tentative pour le faire se solderait par une impossibi-

⁶³ Cf. 12^{ème} *Provinciale* in *Œuvres*, cit., p. 429.

⁶⁴ Cf. *Discours sur la condition des Grands* in *Œuvres*, cit., p. 367.

⁶⁵ Cf. 18^{ème} *Prov.*, p. 467.

lité de la produire. Les gouvernés ne peuvent obtempérer à la sommation qui leur serait faite par coercition de croire à la justice des lois imposées par la force. La seule possibilité pour que de telles lois soient crues justes, c'est que cette croyance émane des gouvernés eux-mêmes et cela peut se faire de deux manières : la première, au plan purement immanent, repose sur le travail de l'imagination et de l'opinion qui, sur la base d'un mécanisme complexe qu'on ne peut examiner ici ⁶⁶, engendre une croyance dans la justice des lois qui finit par se transformer en coutume et cette coutume s'avère d'autant plus forte que le temps s'écoule. La seconde, plus proche de la position de Bossuet, se réclame de la loi divine : le pouvoir des gouvernants imposé par la force ne possède aucune légitimité du point de vue d'une justice mondaine. Mais, dans la mesure où cet ordre politique apporte au moins la paix, qui est, dit Pascal, le souverain bien, il est conforme aux exigences des lois divines ⁶⁷. Il faut donc penser que la providence divine a choisi comme dépositaire du pouvoir ceux qui – dans les monarchies ou les républiques – y sont parvenus et c'est cela qui fait qu'un État républicain comme Venise doit être conservé dans sa forme politique aussi bien qu'une monarchie, et que l'obéissance est due aux lois qu'il promulgue ⁶⁸. Le pouvoir et les lois fondamentales qu'il produit ne possèdent aucune justice intrinsèque, mais font l'objet d'une croyance illusoire en leur justice (premier cas) ou sont acceptés même sans justice sur le fondement des prescriptions de la loi divine (second cas).

Reste alors à examiner la question ultime : la justice illusoire comme la loi divine convergent pour faire accepter le pouvoir et les lois des gouvernants. Mais le statut de la justice des ordres invite à se demander jusqu'où les actes de gouvernement peuvent être suivis d'obéissance. Tous les actes de gouvernement tombent en fait sous le coup de la justice des ordres, au sens où aucun acte de gouvernement fondé sur la force ne peut produire de l'amour et de l'estime en retour à l'égard des gouvernants ; aucun acte de gouvernement fondé sur la force ne peut ni produire, ni détruire une croyance quelconque ; aucun acte d'autorité ne peut faire ou non constater quoi que ce soit en matière de fait ; aucun acte d'autorité ne peut faire croire ou empêcher de croire. On l'a vu antérieurement : la condamnation de Galilée ne peut rien sur le discours scientifique et encore moins sur le fait naturel de la rotation de la terre. La condamnation de saint Virgile par le pape Zacharie parce qu'il soutenait l'existence des antipodes n'empêche pas ce nouveau monde d'exister ⁶⁹. La

⁶⁶ Cf. CH. LAZZERI, *Force et justice*, cit., p. 234-244.

⁶⁷ Cf. fr. 81, 974.

⁶⁸ «Il [Pascal] disait qu'un Etat établi en république comme Venise, c'était un grand mal de contribuer à y mettre un roi et à opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée ; mais que dans un Etat où la puissance royale est établie, qu'on ne pourrait violer le respect qu'on lui devait sans une espèce de sacrilège, parce que la puissance que Dieu y a attachée, étant non seulement une image mais une participation de la puissance de Dieu on ne pouvait s'y opposer sans s'opposer manifestement à l'ordre de Dieu» in «Vie de Pascal», par M^{me} Périer, in *Œuvres*, cit., p. 30.

⁶⁹ Cf. *18^{ème} Prov.*, p. 467.

Bulle *In Eminentis* de 1657 et le *Formulaire* qui la complète et qui veut que les cinq propositions condamnées se trouvent dans le texte de Jansénius, ne peuvent pas les faire exister : c'est un procédé «injuste et tyrannique» dit Pascal au fr. 557. Et comme le dit la 18^e *Provinciale* : «ce ne sont pas les Bulles seules qui prouvent la vérité des faits mais [...] au contraire, selon les canonistes, c'est la vérité des faits qui rend les Bulles recevables»⁷⁰. De ce point de vue, si le pouvoir papal, aidé du pouvoir royal, espère réduire la multitude des croyants à l'unité religieuse, il dégénérera en tyrannie, dit le fr. 604, parce qu'il vise à produire dans l'Église une croyance unique qui ne peut être obtenue par la coercition. C'est bien plutôt par le recours à la discussion des Conciles que l'on peut produire de telles croyances⁷¹ en opposant les discours aux discours et non pas la coercition aux discours. Mais, ce qui vaut pour les catholiques à l'intérieur de l'Église, vaut a fortiori pour les protestants. Comme Bossuet, Pascal soutient au fr. 974 que l'Église a pour but la conservation de la vérité qui est son objectif essentiel, et le fr. 991 explique qu'elle conserve ainsi la piété des fidèles et fonde sur cela la conversion des hérétiques. Or convaincre les hérétiques ne peut en aucun cas reposer sur la contrainte car cela serait tyrannique et par définition voué à l'échec. Le fr. 172 est particulièrement clair sur ce point : «vouloir mettre la religion dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur»⁷². Pour autant, cela ne signifie nullement que, parce que l'Église est dépositaire de la vérité et de la piété, elle ne cherche que la paix, au contraire. Mais le conflit ou la dispute se limitent uniquement, dans l'ordre des arguments, à condamner les raisons qui empêchent de croire à la vraie religion. Pour le reste, ce qui seul peut faire croire, c'est l'inspiration et elle seule, et aucune cause naturelle ne peut la produire puisqu'elle dépend de la grâce⁷³. On peut donc conclure que l'une des conséquences de la théorie des ordres de justice, c'est qu'elle définit et délimite des sphères de liberté incompressibles sans que cela ne menace l'ordre politique, bien au contraire. C'est une idée assez audacieuse au XVII^e siècle.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 467.

⁷¹ Cf. fr. 954 ; v. aussi fr. 726 sur l'infailibilité de la multitude et non du Pape et 567 sur les papistes qui «excluent la multitude» ; cf. enfin fr. 569 : le pape a le pouvoir «d'insinuer dans tout le corps parce qu'il tient la maîtresse branche [...] qu'il est aisé de faire dégénérer cela en tyrannie !»

⁷² Cf. fr. 916 : «L'Inquisition et la Société [de Jésus] les deux fléaux de la vérité» et aussi fr. 591 : «s'ils usaient de la terreur et n'enseignaient pas, cela paraîtrait comme une domination injuste» (fragment d'une citation de saint Augustin).

⁷³ Cf. fr. 7, 588, 661.